



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage. Ein Versuch zu Paul Tillich und Hans-Georg Gadamer

von Sass, Hartmut

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110262377.436>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-57353>

Book Section

Published Version

Originally published at:

von Sass, Hartmut (2011). Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage. Ein Versuch zu Paul Tillich und Hans-Georg Gadamer. In: Danz, Christian; Schüssler, Werner. Paul Tillichs Theologie der Kultur. Aspekte – Probleme – Perspektiven. Berlin/New York: De Gruyter, 436-452.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110262377.436>

Eine Frage der Kultur – eine Kultur der Frage. Ein Versuch zu Paul Tillich und Hans-Georg Gadamer

HARTMUT VON SASS

„Das ist eben die *eschatologische Situation*: keine Frage mehr haben! Im Glauben hat die Existenz ihre eindeutige Auslegung erhalten, weil sie nicht mehr von der Welt her ausgelegt wird und damit ihr Rätsel verloren hat. Damit aber stehen die Glaubenden in der *Freude*; denn das ist das Wesen der Freude, daß in ihr alles Fragen verstummt und alles ‚selbstverständlich‘ ist.“

Rudolf Bultmann¹

1. Auftakt

Eine Frage wird gestellt, wenn etwas unselbstverständlich geworden ist; und wo ‚alles klar‘ erscheint, gibt es nicht einmal Antworten. Vom fragwürdig Gewordenen, dessen Beruhigung, mehr noch dessen Intensivierung zeugt besonders die Institution des Fragebogens – bekannt aus dem Werk Prousts, später den Tagebüchern von Max Frisch bis hin zu Autoren der Gegenwart, etwa Rolf Dobelli. Letzterer sieht in ihnen die „Umkehrform des Aphorismus“² und deutet darin zumindest an, dass es weniger um das treffende Wort, die zielsichere Wendung geht, als vielmehr um die Erschaffung einer Offenheit, die erst fragend sichtbar werden mag,

1 Das Evangelium des Johannes, Göttingen 161959, 449 (zu Joh 16,23 f.; Kursivierung im Original gesperrt).

2 Vgl. R. Dobelli (Wer bin ich? 777 indiskrete Fragen, Zürich 2007, 7), der diese ‚Indikretion‘ als Hommage an seinen Landsmann Max Frisch auffasst: M. Frisch, Tagebuch 1966-71, Frankfurt/Main 1979, z.B. 216-219 (Fragen zum Thema Humor).

sich wohl möglich der Frage überhaupt verdankt. Dass die Art der Frage das Spektrum möglicher Resultate mitbestimmt, mag zuweilen ebenso problematisch sein, wie es wohl zutrifft, dass die Ruhigstellung durch Antworten die Vorfahrt gegenüber dem Horizont der Frage genießt. Es kann daher als hermeneutische Schubumkehr gelten, wenn zunächst die Fragen – und nicht sogleich abschließende Ergebnisse – zum Gegenstand theologischen und philosophischen Nachdenkens promoviert werden. Für eine solche „Kehre“ stehen Paul Tillich und Hans-Georg Gadamer.

In Tillichs „Methode der Korrelation“ wird die hermeneutische Rückgewinnung der Frage theologisch am greifbarsten. Tillich selbst versteht darunter einen „Umweg“, den die systematische Theologie zu gehen habe, um die in der Existenz beschlossene(n) Frage(n) einer einsichtigen Antwort zuzuführen – einer Antwort jedoch, die selbst nur im Rahmen der Fraglichkeit der endlichen Existenz verständlich bleibe. Insofern eine solche Korrelation mit ihren beiden Polen genuin kulturabhängig ist, handelt es sich um einen wesentlichen Baustein von Tillichs Kulturtheologie bzw. seiner Theologie der Kultur.

Der sich insbesondere an der Hermeneutik Schleiermachers abarbeitende Gadamer verhandelt hingegen die „Dialektik“ von Frage und Antwort in einem nicht an einer „Methode“ interessierten Rahmen; vielmehr wird hier das Fragen als ein Betroffensein durch eine kulturelle Überlieferung in einem unabschließbaren „Sinnhorizont“ beschrieben. Sei das Verstehen der Fraglichkeit, das ‚mehr‘ darstelle als bloßes Fragen, einmal vollzogen, zeige sich das Fragen schließlich als Erprobung von Möglichkeiten.

Interessanterweise konstituiert die korrelative Dialektik von Frage und Antwort für beide ein Element der Wirklichkeit selbst. Während jedoch für Tillich Frage und Antwort in einem symmetrischen Verhältnis stehen sollen, worin die *wirkliche* Existenz verstanden werde, genießt die Frage in Gadamers Hermeneutik eine privilegierte Stellung, um die Existenz als *Möglichkeitsraum* zu erhellen. Mein Anliegen ist, die skizzierten Ansätze vergleichend zu schärfen, indem sie auf sich selbst angewendet werden: Auf welches kulturelle Phänomen als ihre Frage antworten beide und lassen sich darin zugleich ihre Antwort korrelativ-dialektisch vorgeben? Was also ist für diese Kultur der Frage unselbstverständlich geworden und was nötigt sie offenbar zu einer Frage der Kultur?

2. Tillichs korrelative Umwege

„Religion“, so definiert Tillich in seinem frühen Text *Über die Idee einer Theologie der Kultur* von 1919, „ist die Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“ (GW IX, 18); es gehe nicht um Jenseitiges „hinter“ oder „neben“ der gemeinsam geteilten Wirklichkeit, sondern um „Überseiendes“, welches durch alles uns Umgebende die letzte Wirklichkeitsdimension bezeichne (vgl. ebd.). Was Tillich hier angeblich definiert, ist nicht ein Konzept der Religion, sondern er benennt einen prominenten Ausschnitt praktischer Zusammenhänge, in denen der religiöse Glaube tatsächlich konkret wird. Ganz auf der Linie von David Hume beruft er sich auf die vollkommene Nichtigkeit, die den Nährstoff der Unbedingtheitserfahrung liefere.³ Eben auf diese Situation antwortet die Theologie; sie ist – als apologetisches Geschäft – genuin „antwortende Theologie“ (ST I, 12).

Damit grenzt sich Tillich explizit vom *Supranaturalismus* ab, dem es an Vermittlung der für sich gänzlich in der Luft hängenden Wahrheiten ermangle; dieser gebe Antworten, nach denen der Mensch niemals gefragt habe. Tillich grenzt sich ebenso vom *Naturalismus* ab, sofern dort die Botschaft aus dem Sosein des Menschen abgeleitet werde, ohne zu erkennen, dass dieses Sosein nicht die Antwort, sondern gerade die anfängliche Frage darstellt (vgl. ST I, 79). Im einen Fall bleibe die Antwort – ‚fraglos‘ – unverständlich; im anderen Fall werde die existentielle Frage als eigentliche Antwort verkauft.

Auch ein Konglomerat beider Irrwege trage kaum etwas aus, sodass deren jeweilige *particula veri* nicht additiv, sondern korrelativ bewahrt werden müsse. Die Art dieser Relation zeigt sich in Tillichs Werk auf unterschiedlichen Ebenen:

– *formal*: Man denke an die *Zwei Wege der Religionsphilosophie* (GW X), den ontologischen (als Überwindung der Entfremdung) und den kosmologischen (als Begegnung mit dem Fremden);

– *strukturell*: Das Unbedingte zeige sich am Bedingten unmittelbar (!); eben dies sei das realistische Moment des Glaubens (vgl. GW X, 132. 135 f.);

3 Siehe etwa D. Hume, *Dialogues concerning Natural Religion* (posthum 1979). And Other Writings, hrsg. von D. Coleman, Cambridge 2007, part X.

– *symboltheoretisch*: Von Gott müsse immer auf zwei Weisen gesprochen werden: symbolisch („höchste Wesen“, „Vollkommener“) und nicht-symbolisch („letzte Wirklichkeit“, „Sein-Selbst“) (GW V, 218);⁴

– *programmatisch*: Der Theologie der Kultur (bzw. einer Kulturtheologie) könne alles zum Gegenstand werden, aber unter einem bestimmten Vorzeichen: der Transparenz auf das unbedingt Angehende bzw. der Aussicht auf eine realisierte „Theonomie“⁵;

– *methodisch*: Die Korrelation von Frage und Antwort bilde *die* Methode systematischer Theologie (ST I, 74).

Ich werde mich auf die letzten beiden Ebenen beschränken. Zunächst also knapp zum Programmatischen. Die Theologie habe nach Tillich als „konkrete-normative Religionswissenschaft“ (GW IX, 14) die Herausforderung anzunehmen, in Aufnahme des sogenannten kosmologischen Weges, „in Natur und Kultur die Qualität des Unbedingten aufzuspüren“ (GW X, 135); sie lebe von der Überzeugung, dass sich in jeder geistigen Schöpfung und kulturellen Regung etwas ausdrücken kann, das uns unbedingt angehe; demnach bleibt sie nicht – supranaturalistisch – eine Wissenschaft mit objektivem Gegenstandsbezug (vgl. GW IX, 14), behandelt also nicht einen partikularen Objektbereich, sondern thematisiert *alles* – alles aber unter einem *eigenen* – theologisch: einem neuen und nicht alt werdenden – Gesichtspunkt.⁶ Insofern ist die Theologie stets eine Theologie der Kultur, weil sie die nötige religiöse Analyse aller Kulturschöpfungen leiste (GW IX, 20; GW X, 135). Als solche verlange sie gemäß des Prinzips methodischer Rationalität nach einem „Umweg“, der seinem Gegenstand entspricht und selbst Element der Wirklichkeit ist (vgl. ST I, 73 f.).

4 Ein Beispiel für eine Missinterpretation dieser Unterscheidung, welche Tillich (und dessen Nachfolger) als symboltheoretisch kaschierten Reduktionisten ausgiebt, liefert Richard Rorty, der behauptet: „The reason the Tillichians think they can get along either without creeds, or with a blessedly vague symbolic interpretation of credal statements, is that they think the point of religion is not to produce any specific habit of action, but rather to make the sort of difference to a human life which is made by the presence or absence of love.“ (Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance, in: Ders., Philosophy and Social Hope, London 1999, 148-167. 158)

5 Vgl. bes. GW IX, 18 f.

6 Ähnlich I. U. Dalferth, Radikale Theologie, Leipzig 2010, bes. 255. 261. – Dass in der so verstandenen Theologie als normative und zugleich normierende Kulturwissenschaft der Gestus der Vereinnahmung des Kulturellen liegen könnte, wäre eigens zu bedenken.

Damit zur methodischen Ebene: Die Methode der Korrelation reagiert auf die Aporien ihrer Alternativen, indem sie die natürliche Theologie auf eine existentielle Analyse beschränkt und die supranaturalistische Theologie auf die Antworten begrenzt, die auf existentielle Fragen gegeben werden (dies hat Auswirkungen zum Beispiel auf die Interpretation der sogenannten Gottesbeweise; vgl. ST I, 79 f.; ST II, 20 f.). Als *die* Methode systematischer Theologie habe sie schon immer latent oder explizit den Rahmen theologischen Arbeitens bereit gestellt, sodass die These, Theologie gehe korrelativ vor, keine normative Forderung darstellt, sondern eine primär deskriptive Behauptung.

Tillichs Verwendung des Begriffs „Korrelation“ mag durch Husserls korrelative Verhältnisbestimmung zwischen Bewusstseinsakt und Bewusstseinsinhalt geprägt sein, die dann in der neukantianischen Religionsphilosophie (besonders bei Hermann Cohen) auf die Beziehung zwischen Gott und Mensch angewendet worden ist.⁷ In Tillichs Werk taucht der Term wiederholt, aber in Variation auf: als Korrelation zwischen Akt und Gegenstand oder zwischen Kultur bzw. Ethos und Mythos samt all seiner Brechungen (vgl. GW V, 189. 194). In seiner *Systematischen Theologie* differenziert Tillich verschiedene Bedeutungen von Entsprechung über logischem Zusammenhang bis zur reziproken Abhängigkeit. Insbesondere Letztere ist für die prominenteste Korrelation, diejenige von Frage und Antwort, von Relevanz, die im Hauptwerk aber uneinheitlich bestimmt ist.

Im ersten Band des opus magnum (1951) steht noch die wechselseitige Abhängigkeit von Frage und Antwort im Vordergrund, näherhin die zwischen existentiellem Fragen und theologischem Antworten. Die Theologie habe die in der menschlichen Existenz beschlossenen Fragen zu formulieren und sie tue dies im Horizont der Antworten, welche in der göttlichen Selbstbekundung enthalten seien (vgl. ST I, 76. 78). Gegen Karl Barths (angeblichen?) Supranaturalismus behauptet Tillich ganz offensiv – auch hier also: Theologie als Angriff! – die Abhängigkeit Gottes vom *humanum* insofern, als der Empfang der Offenbarung auf eine höherstufige Korrelation aufmerksam mache, der nämlich zwischen „Gott für uns“ und „Wir für Gott“ (ST I, 75); diese Korrelation ist etwas Reales für beide, für Gott und für den Menschen; symbolisch gesprochen heiße dies: Gott antwortet auf Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen (vgl. ebd.).

7 Dazu W. Schüßler, Paul Tillich, München 1997, 89. Siehe: E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie (1906/07), hrsg. von P. Janssen, Hamburg 1986, 12-14. 74 f.

Tillich denkt ganz hermeneutisch – d.h. hier: zirkulär. Ähnlich wie bereits Heidegger vor ihm (und Gadamer nach ihm) verweist Tillich auf den Umstand, dass Verstehensprozesse die Form des Zirkels annehmen, ohne zu einem Teufelskreis zu werden, gerade weil es nicht darum geht, sich des Zirkels zu entledigen, sondern überhaupt in ihn hineinzukommen. Der zirkuläre Charakter wiederum nimmt nun unterschiedliche Formen an:

- die *existentielle*: Der Zirkel treibt den Mensch zu einem Punkt, an dem er sich selbst zur Frage wird, die er immer schon ist; Tillich kann es auch anders ausdrücken, sodass der Mensch Frage und Antwort nicht mehr zu trennen vermag (vgl. ST I, 75);

- die *fideistische*: Um in den Zirkel hineinzukommen, muss man schon im Glauben stehen (vgl. ST I, 17 f.) bzw. man muss von der Frage und der möglichen und sofern notwendigen – vielleicht: mehr als notwendigen – Antwort unbedingt angegangen sein (Glaube meint hier: Glaube *und* Zweifel; ST I, 18);

- die *epistemische*: Die Methode selbst kann ohne vorherige Kenntnis des Gegenstandes, auf den sie angewendet wird, nicht entwickelt werden; man müsste schon wissen, worum es geht, um es zum Thema erheben zu können (ST I, 74).

Während Tillich seine Auskünfte zur Korrelation damit beschließt, dass er ankündigt, jeden der fünf Teile der *Systematischen Theologie* korrelativ aufzubauen (so ST I, 80), wendet er sich dann doch noch einmal – und differenzierter – dem hermeneutischen Problem korrelativer Beziehungen zu: in der Einleitung zum zweiten Band (1957) mit der Überschrift *Unabhängigkeit und Wechselwirkung von existentiellen Fragen und theologischen Antworten* (ST II, 19-22). Nun geht es nicht so sehr um eine separate Analyse von Frage und Antwort, sondern um die zwei Endpunkte ihrer Beziehung zueinander.

Auf der einen Seite kommt ihnen eine *jeweilige Unabhängigkeit* zu; denn es ist unmöglich, die Frage aus der Antwort (und umgekehrt) abzuleiten. Gottes Selbstmanifestation sei also nicht aus der Analyse der menschlichen Existenz heraus zu bestimmen (vgl. ST II, 19), während es ebenso konfus bleibe, die menschliche Frage aus dem Offenbarungsgeschehen destillieren zu wollen. Die theologische Antwort terminiert nicht die menschlichen Fragen, nicht einmal rückläufig, sondern grenzt bestenfalls das Spektrum ab, innerhalb dessen die Fragen danach sinnvoll erscheinen könnten; umgekehrt lassen offene Fragen naturgemäß unterschiedliche Repliken zu, deren Varianz wiederum im ungefähren Mittel

zwischen Willkür und Exaktheit angesiedelt sein wird.⁸ Theologisch unmissverständlich summiert Tillich jedoch: Die Substanz der Antwort bleibt unabhängig von den Fragen des Menschen (vgl. ST II, 22).

Auf der anderen Seite hingegen bleiben Frage und Antwort in *unbedingter Angewiesenheit* verbunden. Dazu legt Tillich eine äußerst streitbare Behauptung vor, indem er festhält: „Wir können keine Antwort verstehen, die nicht Antwort auf eine Frage ist, die wir gefragt haben.“ (ST II, 20)⁹ Dies erläuternd meint Tillich: Nur wer die Erschütterung der eigenen Existenz erfahren habe – die Bedrohung des Nichtseins –, könne verstehen, was der Gottesgedanke bedeute.¹⁰ Zugleich verteidigt Tillich einen „Anknüpfungspunkt“ des Menschen gegen Barths bloße „Selbsttäuschung“ (ST II, 21), insofern er in jenem Punkt die *Frage* nach Gott als tatsächlich bestehend voraussetzt.¹¹ Über beides – diese Anknüpfung im Widerspruch sowie die frageorientierte Antwort – ließe sich trefflich diskutieren, zumal Gott gerade ungefragt ins Leben des Menschen tritt, der von ihm nicht zu wissen meint, nichts mehr wissen will – und von ihm auch *wirklich* nichts mehr weiß.

Im *Resultat* sieht der Befund wie folgt aus: Erstens behauptet Tillich, dass die Theologie eine Methode benötige – mithin korrelativ zu verfah-

-
- 8 Und noch einmal gesondert wäre der Fall zu betrachten, in dem uns bestimmte Antworten nicht länger als annehmbar erscheinen, während die zu ihnen führenden Fragen – das ursprüngliche ‚Anliegen‘ – zu schützen wären; ein traditionelles Beispiel dafür ist die Metaphysik und ihre Kritik; vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (1977), Tübingen 31978, 63.
- 9 Ähnlich wie Tillich drückt sich auch Gadamer einmal aus: Eine nicht als motiviert angesehene Frage könnten wir auch nicht beantworten: ST II, 153. 226; dahinter mag wiederum Martin Heidegger stehen, der festhält: „Jedes Fragen ist ein Suchen. Jedes Suchen hat sein vorgängiges Geleit aus dem Gesuchten her.“ (Sein und Zeit, Tübingen 182001, 5) Vgl. ferner U. H. J. Körtner, *Die Frage nach der Frage*, auf die die Theologie die Antwort ist, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48, 2006, 407-423, bes. 412.
- 10 Tillich gibt weitere Beispiele: das Verständnis der Gottesbeweise (dazu ST I, 240) und die Erziehung, insbesondere die religiöse (dazu GW IX, 242 f.). Dass die Verständigung in Frage und Antwort auch einen pädagogischen Aspekt hat, sodass das Erfragte selbst den „langsameren Geistern“ zugänglicher werde, wusste schon Anselm; vgl. A. von Canterbury, *Cur Deus homo*. Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch, Darmstadt 1960, 11.
- 11 Die Parallelen zwischen Tillich und Rudolf Bultmann (Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? [1925], in: Ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 51964, 26-37), werden hier besonders deutlich.

ren habe, und als in einem normativ aufgeladenen Sinn immer schon derart verfahren sei. Zweitens oszilliert Tillich bezüglich des Status dieses „Umwegs“ zwischen Nominalismus und Realismus: Entweder handelt es sich um eine prinzipiell ersetzbare Methode, eben weil es sich um eine Methode handelt (*pragmatische* Lesart), oder aber es handelt sich im Vollsinne um ein Element der Wirklichkeit, sodass diese Methode immer schon über das rein Methodische hinaus strebt und selbst (abbildend) wirklich ist (*faktische* Lesart). Drittens wiederholt Tillich das in den 1920er Jahren besonders engagiert diskutierte Thema über den natürlichen Gottesbezug des Menschen. Die Entscheidung *pro* vs. *contra* Anknüpfung bzw. Widerspruch weist Tillich genauso zurück, wie es der Hermeneutiker Bultmann getan hat. Die Korrelation ist nun die spezifisch Tillichsche Reaktion, welche die Symmetrie von Frage und Antwort bewahren muss, um nicht wie Barth und Brunner doch noch in die Entscheidung zwischen einem dieser je für sich verkürzten Pole ‚geworfen‘ zu werden.

3. Gadammers fragender Möglichkeitssinn

So sehr der Theologe Tillich die Forderung zur Methode einzulösen unternimmt, so wenig erkennt der Philosoph Gadamer darin eine Notwendigkeit. Mehr noch weist er eine für die Operation des Fragens verbindliche Methode dezidiert zurück; er akzeptiert nicht einmal einen Methodenpluralismus (vgl. WM, 371)¹². Die Frage stellt für ihn vielmehr ein ganz „rätselhafte[s] Phänomen“ dar (GA II, 47. 193), weil sie „die letzte logische Form“ der Motivation jeder Aussage bilde, der Aussage ja durchaus nahestehe, ohne allerdings selbst eine zu sein (Ausnahmen bleiben Ausnahmen) (GA II, 52).

Gadammers Annäherung an dieses ‚Rätsel‘ setzt bei der platonischen Dialektik ein. Alles Gesagte verweise zurück und nach vorn auf Ungesagtes; jede Aussage – so paraphrasiert Gadamer entsprechend – ist motiviert (vgl. GA II, 152). Der ironische Ironiker Sokrates (es gibt immerhin die negativen Ironiker: Rorty, vielleicht schon Kierkegaard) weise daher fragend in die doppelte Verzweiflung: Zum einen verwirrt und klärt die fast kindliche Permanenz des weiterfragenden Warum, mithin die ganz un-

12 Gadammers Werk zitiere ich nach der zehnbändigen Gesamtausgabe (= GA; als paperback: Tübingen 1999 ff.) mit Angabe des Bandes und der Seitenzahl, wobei ‚WM‘ für das Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) steht und dem ersten Band der GA entspricht.

pragmatische Inszenierung der *docta ignorantia* bis zum kathartischen Moment – sie klärt, indem sie sprachlos macht, um endlich bedächtiger sprechen zu lernen. Zum anderen haben wir es mit einer Kurierung zu tun, die von dem Wunsch befreie, selbst zu fragen, weil doch das Fragen leichter wäre als das Antworten (GA II, 227 f.). Gadamer aber widerspricht – aus zwei Gründen: Echte Fragen, solche also, die mögliche Antworten haben, verfügen über einen Richtungssinn; anderenfalls sind sie „schief“ (WM, 368. 370). Zwar fragen die Fragen ins Offene hinein, indem sie eine verstellte Sache aufbrechen, aber Offenheit unterscheidet sich von Leere (vgl. WM, 369), zumal sinnvolle Fragen nicht uferlos sind, sondern umgrenzt. Des Weiteren beruht das sokratische Manöver auf der Kunst des Weiterfragens; eben dies ist die zitierte Offenheit, die vor Optionen stellt, welche im glückenden Gespräch oder dem sprachgewaltigen Schweigen sichtbar werden. Beide Gründe entlarven Gadamer zufolge den Wunsch, als überfordertes Adressat der Frage nun selbst fragen zu wollen, weil die pointensichere Gesprächsführung den souveränen Umgang mit der Offenheit der Frage voraussetzt angesichts der Umgrenztheit sinnvoller Antworten: *Fragen ist schwerer als antworten*.¹³

Im Spiel von Frage und Antwort erkennt Gadamer nun das hermeneutische Bewusstsein überhaupt; die Dialektik zwischen Frage und Antwort, von echten und eben nicht „schiefen“ Fragen sowie den dadurch sinnvollen Antworten. Diese Dialektik macht das Verstehen als Gespräch verständlich (vgl. WM, 383). Insofern fällt auch Gadamer in der Privilegierung der Mündlichkeit unter das, was Derrida später als Logozentrismus kritisieren wird. Was der Autor von *Wahrheit und Methode* hier im Blick hat, scheint zunächst dem auch von Tillich Beschriebenen ziemlich nahe-zukommen: „Dialektik“ entspricht weitgehend dem, was der Theologe als „Korrelation“ ansprach – wenn auch mit der Akzentuierung auf das Offene und Unabgeschlossene dieses ‚Dialekts‘, auf das nie endende Gespräch, das vor jeder gesicherten Mediation verbleibt (vgl. GA X, 140).

13 Es herrscht jedoch auch eine Asymmetrie der Macht zwischen Frage und Antwort, die etwa Alain Badiou wie folgt einzufangen versucht: „Wenn man Zeichen verlangt, wird der, der sie gibt, für den, der sie verlangt, zum Herrn. Wenn man philosophisch fragt, wird der, der antworten kann, für das ratlose Subjekt zum Herrn. Wer aber ohne prophetische oder miraculöse Garantie, wer ohne Argument oder Beweis bekennt, tritt nicht in die Logik des Herrn ein. Das Bekenntnis ist nämlich nicht durch die Leere (der Frage) affiziert, in der der Herr sich einquartiert.“ (Paulus. Die Begründung des Universalismus, Zürich/Berlin 2009, 75).

Doch sind es nicht allein Akzente, die Gadamer von Tillich unterscheiden, ohne dass jener – soweit ich sehe – irgendwo auf diesen Bezug genommen hätte (umgekehrt sieht es ähnlich aus). Zunächst ist die *Metapher des Spiels* zwischen Frage und Antwort zu beachten, der Gadamer in seinem 1960 erschienenen Hauptwerk eine überraschende Wendung verleiht, wobei er die Redeweise vom „offenen“ und „echten“ Spiel zwischen Frage und Antwort auch später noch beibehält.¹⁴ Was also hat es mit dem Spiel auf sich? Gadamer grenzt sich deutlich (besonders gegenüber Eugen Fink) vom unglücklichen Dual zwischen Spiel und Ernst ab. Es gibt den *Ernst des Spiels*, der sich dann zeigt, wenn sich eine Subjektumkehr im Vorgang des Spiels vollzieht, näherhin: wenn aus der Distanz des Spiels das tätige Engagement des Spielens wird. Dann nämlich, so Gadamer, spielen nicht mehr wir, sondern wir werden gespielt, wie sich an der Erfahrung der Kunst zeigen sollte (vgl. WM, 107 f.). Das Subjekt der Kunsterfahrung ist die Kunst selbst; und ebenso entfalte sich der mediale, involvierende Sinn des Spiels; Gadamer:

„*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.* Der Reiz des Spieles, die Faszination, die es ausübt, besteht eben darin, daß das Spiel über den Spielenden Herr wird.“ (WM, 112)

Diese Entsubjektivierung des Spielers durch das Spiel als Subjekt scheint sich für Gadamer (ohne dass er dies explizierte) auf das Spiel von Frage und Antwort zu übertragen. Auch der in diesem Gespräch befindliche Mensch verliert sich ans Spiel, indem er sich in dieser hermeneutischen Erfahrung der Selbstlosigkeit gewinnt. Insofern ist auch, wie Gadamer an einer anderen Stelle meint, das Fragen eher ein Erleiden, nicht ein Tun (vgl. WM, 372). Fragen drängen sich auf, werden unausweichlich, zwingen endlich zur Suspension der Vorurteile in Form der die vorschnellen Antworten aufschiebenden Fragen (WM, 304 ff.).

Auch hier schimmert der traditionelle hermeneutische Zirkel durch, wenn auch gar nicht so traditionell; denn Gadamer setzt sich für den wesentlichen Primat der Frage ein, für deren „*Vorgängigkeit*“ (WM, 369). Und zwar deshalb, weil im Gegensatz zur Antwort die Frage zum „Aufbrechen der Sache“ beitrage; das hermeneutische Bewusstsein zeige seine Wirksamkeit gerade darin, dass das Fragwürdige erkannt werde (GA II, 228). Nur so aber könne der Weg zum Wissen beschritten werden (vgl. WM, 370 f.), denn jede Erfahrung habe die Struktur der Frage; keine Erfahrung komme ohne die Aktivität des Fragens aus:

14 Vgl. etwa GA VIII, 356; GA X, 107.

„Der Primat der Frage vor der Aussage bedeutet für die Hermeneutik, daß man jede Frage, die man versteht, selber fragt. Verschmelzung des Gegenwartshorizontes mit dem Vergangenheitshorizont ist das Geschäft der geschichtlichen Geisteswissenschaften. Sie betreiben aber damit nur, was wir immer schon tun, indem wir sind.“¹⁵

An diesem Votum sind drei Aspekte hervorzuheben: Erstens stellt sich das Problem, wie sich die Passivität der Frage zur Aktivität des Fragens verhält. Man wird es sich so zurecht zu legen haben, dass beides nicht ausschließend, sondern als Sequenz gemeint ist. Das Engagement des Fragens als Vorposten der Offenheit zugunsten der zum Wissen verdichteten Erfahrung geht in eine „Verschmelzung“ mit dem Fragehorizont des Befragten über, der einem selbst zur Frage wird: Man fragt, indem man befragt wird.¹⁶ Zweitens begründet Gadamer hier den besagten Primat der Frage mit dem Verweis auf die Offenheit der Frage, die – indem man selbst fragt – dem derart Fragenden Antworten im Modus der Möglichkeiten zuspielt. Mit dem Fragen bleibt ein Sinn für Möglichkeiten verbunden (z.B. WM, 371), ein denkendes Erproben (WM, 373. 381). Der Mensch ist nach Gadamer ins Offene gestellt, sodass er nicht nur manches Mal fragen *muss*, sondern noch öfter fragen *kann* (vgl. GA X, 108); in dieser asymmetrischen Dialektik von Frage und Antwort wird die Alterität des Wahren erkannt (vgl. GA, 155). Zu fragen verrate einen Sinn für's Fragwürdige (so GA II, 227) – Fantasie also. Drittens schließlich spricht Gadamer von dem, „was wir immer schon tun, indem wir sind“. Ihm zufolge sind wir, was wir sind, als Gespräch. Das Gespräch, das wir als wesentlich sprachliche Wesen sind (vgl. WM, 383), verweist weit weniger auf eine Methode, die durch eine potentiell bessere ersetzbar wäre, sondern auf ein – mit Heidegger gesprochen – *Existential*. Ganz parallel zur Verortung des hermeneutischen Zirkels handelte es sich nicht um eine Aporie des Verstehens oder gar erst deren strukturelle Ermöglichung – so zutreffend dies alles sein mag. Im Spiel von Frage und Antwort drückt sich kein methodischer „Umweg“ aus, sondern ein Grundzug der Existenz selbst.¹⁷

15 H.-G. Gadamer, Was ist Wahrheit, 1957, II, 55.

16 Zur Metapher der „Verschmelzung“ siehe: WM, 375. 378. 380. 383.

17 Der Entfaltung dieses existentialen Grundzugs ist Martin Heidegger mit der „formalen Struktur“ – pragmatistisch müsste man sagen: mit der formalen Strukturierung – der Frage nach dem Sein nachgegangen: Sein und Zeit, a.a.O. (Anm. 9), bes. § 2; hier wird das Fragen als „Seinsmöglichkeit“ bzw. „Seinsmodus“ (7) vorgestellt, sodass die Ausarbeitung der Seinsfrage zur Erhellung des fragenden Seienden führen soll, welches – indem es nach sich selbst fragt – das Befragte ist,

4. Eine Kultur der Frage?

Während sich Tillich auf die Suche nach einer methodischen Systematik als symmetrischer Korrelation zwischen Frage und Antwort zugunsten der Antwort begibt, erkennt der Hermeneutiker Gadamer in der fragelastigen Dialektik zwischen Offenheit und Fest-Stellung eine Bewegung existentialer Tragweite. Erhofft sich der vom gebrochenen Idealismus Schellings beeindruckte Tillich die Klärung des Wirklichen, so setzt der hegelaffine Heidegger-Schüler hingegen aufs Unvermittelte, bleibend Ausstehende. Beide aber, ich hatte es betont, bewegen sich in einem familienähnlichen Rahmen, der – wie alle Rahmungen – hervorhebt, indem er anderes abblendet. Denn so sehr zunächst die klärungsbedürftige Relation von Frage und Antwort für sich einnehmen mag, so sehr wird man nach Alternativen Ausschau halten dürfen – und als Theologe wohl möglich müssen.

4.1 Jüngels Einspruch: Primat der Antwort

Dass es Unbeantwortetes, mehr noch aber Unbeantwortbares gibt, dessen Fraglichkeit gerade nicht sogleich „schief“ zu nennen wäre, werden auch Tillich und Gadamer kaum bestreiten. So verhandelt der Philosoph durchaus Fälle, in denen jede Antwort scheitert, womit die Frage unüberwindbar ist. So bleibt vornehmlich der Tod eine Frage – trotz allem Vorlaufen.¹⁸ Das Kommen des Todes *ist* die Antwort, eben dass es keine Antwort geben kann (vgl. GA IV, 161); die Frage nach dem Tod bildet die Antwort in dem Sinn, dass sich die Frage selbst fragwürdig – immerhin: einer Frage würdig – macht. Dies aber ist mit Hans Blumenberg Kultur: Respekt auch vor den Fragen, die wir nicht beantworten können.¹⁹

Sollten wir also – entgegen Tillich und Gadamer – nicht eher die dialektische Korrelation (oder: die korrelative Dialektik – eine Beziehung jedenfalls unterhalb des Kausalen) angesichts der Eigenständigkeit von Aussagen, die sich jenseits fragender oder antwortender Sprechakte bewegen, gänzlich verabschieden? Und dies, zumal die Unterstellung, Gott sei

und zwar im Gegensatz zum Gefragten (Sein) und Erfragten (Sinn von Sein) (6 u.ö.).

18 Dazu wiederum M. Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O. (Anm. 9), insbesondere § 53, vor allem 262-264.

19 Vgl. H. Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, in: Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1980, 2. Lieferung, Heidelberg 1980, 57-61, hier: 61.

– oder werde – kulturell zumindest als Frage präsent, als wohl längst widerlegt zu gelten hat.²⁰ Nun lassen sich immerhin selbst Kritiker des Äquilibrium von Frage und Antwort wie Eberhard Jüngel auf deren dialektisch-korrelatives Spiel ein. Doch zunächst mit gehöriger Reserve; so heißt es zu Beginn des Hauptwerkes *Gott als Geheimnis der Welt* recht eindeutig:

„Damit hängt zusammen, daß ich das Frage-Antwort-Modell, in dem der Mensch als die Frage behauptet wird, auf die die Rede von Gott antworten soll, für ungeeignet halte. Das Modell verkennt gerade das Zentrum christlichen Glaubens, dessen Notwendigkeit es doch erweisen will: daß nämlich Gott definitiv geredet *hat*, daß – was ist nun Antwort und was Frage? – *Gott Mensch geworden ist*.“²¹

In der materialen Ausführung bleibt dann Jüngels deutliche Kritik an diesem „Modell“ bestehen, nun aber nicht, um es gänzlich zu verabschieden, sondern um eine theologisch motivierte Gegenbesetzung einzuführen. Denn der wohl umsichtigste aller Barthianer steht für einen dezidierten *Vorrang der Antwort*²² (ohne allerdings Tillich und an diesem Punkt besonders Gadamer überhaupt zu erwähnen, was nicht heißt, dass dies nicht seinerseits ein gewolltes Statement wäre).

20 So U. H. J. Körtner, Die Frage nach der Frage, auf die die Theologie die Antwort ist, a.a.O. (Anm. 9), 419.

21 E. Jüngel, Gott als Geheimnis, a.a.O. (Anm. 8), X. Dies mag nicht nur kritisch gegen Tillich festgehalten sein, sondern zudem einerseits gegen Karl Holl, der das „Frage-Antwort-Modell“ zum Interpretationsrahmen der Rechtfertigungslehre angesetzt hatte, und andererseits gegen seinen Lehrer Ernst Fuchs, der auf der Linie Heideggers die Fraglichkeit (später abgelöst durch die „Sprachlichkeit“) und damit die Antwortbedürftigkeit des Menschen herausstellte; etwa: E. Fuchs, Glaube und Wirklichkeit, in: Ders., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentielle Interpretation, Tübingen ²1965, 1-44, hier: 34 f. 44. Ders., Hermeneutik, Bad Cannstatt (1954) ³1963, 134. Jüngel wird sich in seiner Reserve am „dialektischen“ Barth orientiert haben, der meinte, die Bibel gebe Antwort, indem sie den „fragende[n] Menschen“ suche: K. Barth, Not und Verheißung der christlichen Verkündigung (1922), in: Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, hrsg. von H. Finze, Zürich 1990, 65-97. 83 f.

22 Etwas anders ist der Akzent hingegen gelagert in: E. Jüngel, Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 290-317. 296. Ferner Ph. Stoellger, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Tübingen 2000, 438, Anm. 6.

Zunächst weist Jüngel den Primat der Frage als theologisch suspekten Restbestand eines Cartesianismus ab, der auf die Selbstbegründung des Subjekts setzen würde.²³ Selbst die „letzten“ (Schelling) oder die „radikalen Fragen“ (Weischedel) sind stets *hervorgerufen*:

„Theologisch ist gegen jene Begründung der Frage nach Gott im menschlichen Fragen überhaupt einzuwenden, daß sie Gott nicht als den von sich aus Redenden zu denken erlaubt.“

„Eine allein aus der Frage geborene und eben deshalb zur Infallibilität tendierende Rede von Gott kann auf die hermeneutische Unterschiedenheit zwischen Gott und der Rede von Gott im Sinne einer schlechthinnigen Überlegenheit Gottes über das Wort gar nicht genug bedacht sein.“²⁴

Nach Gott, so ist sich Jüngel sicher, wird gefragt, weil von ihm schon die Rede ist; dem könnte wohl auch Tillich zustimmen, wenn darin tatsächlich eine Kultur der Frage als eine – vielleicht *die* – Frage der Kultur zu verstehen wäre. Doch bekanntlich ist dies gerade das Schreckensbild für Jüngel und das ihn umgebende theologische Klima. Voran geht stets das nicht rätselhafte Geheimnis, das Gott ist; und Geheimnisse haben es an sich, dass sie Fragen wecken, dass sie ins Fragen bringende Ereignisse darstellen.²⁵ Dem menschlichen Fragen geht endlich das Angesprochensein des Menschen voran, sodass das Korrelat Frage/Antwort dem seinerseits asymmetrischen Dual von Anspruch und Antwort zu weichen hätte.²⁶

4.2 Korrelation in Selbstanwendung

Damit aber, so wird mit Tillich zu befürchten sein, gelangt man nur wieder in einen kulturvergessenen Supranaturalismus, der ungefragt antwortet und gerade deshalb zur korrelativen Vorsicht veranlasste. Dem angeblichen Cartesianismus würde der in den Barth(ian)schen Koordinaten notorisch vermutete Offenbarungspositivismus entsprechen. Die Frage nach der Frage in ihrem Verhältnis zur Antwort wird damit zu der theologischen Frage überhaupt: der so traditionellen wie unglücklichen Alternative zwischen natürlicher und Offenbarungstheologie.

23 E. Jüngel, Gott als Geheimnis, a.a.O. (Anm. 8), 337.

24 E. Jüngel, Gott als Geheimnis, a.a.O. (Anm. 8), ebd. bzw. 336.

25 Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis, a.a.O. (Anm. 8), 334. 339.

26 Vgl. Ph. Stoellger, Selbstwerdung. Ricœurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. Dalferth/Ders., Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, 273-316. 310.

Doch für die Kultur der Frage, die Tillich repräsentiert, sind die nicht nur von Jüngel vorausgesetzten Parameter gerade unselbstverständlich geworden – und Unselbstverständlichkeiten, so sagte ich eingangs, sind die Anlässe unserer Fragen. Hingegen weiß auch Tillich, der keineswegs einen nur verspäteten Kulturprotestanten abgibt, dass die Antworten auf diese veranlassten Fragen nicht durch die Fragen terminiert sind; daher bestand er – in gewisser Weise *mit* Jüngel – auf die logische Unabhängigkeit der menschlichen Frage von den Antworten, die ihre Heimat im Glauben haben.

Wie aber kann beides festgehalten werden, wie kann der aufschlussreiche Widerspruch, der sich in Tillichs Ansatz selbst abzeichnet und sich in der Konfrontation mit dem Barthianischen Konkurrenzprojekt sowie dem Gadamerischen Alternativprogramm konturiert, gelöst werden – möglicherweise gerade, indem er erhalten wird? Dazu lautet mein abschließender Vorschlag, die Methode der Korrelation auf sich selbst anzuwenden, sie selbst folglich im Ganzen als theologisch zu verantwortende Frage nach der Antwort zu verstehen – einer Antwort aber, die nicht das Wirkliche spiegelt, sondern neue Möglichkeiten zuspielt. Wie ist das gemeint?

Wir hätten demnach zwei korrelativ interagierende Ebenen zu unterscheiden. Einerseits handelte es sich um diejenige, die *methodisch-immanent* genannt werden könnte. Sie fängt das ein, was insbesondere Tillich theologisch zu bewahren unternahm: den in einer ihm antwortenden Kultur der Überlieferung eingebetteten Menschen als Frage. Gerade dadurch wird die Fantasie reiner Privatheit sogleich abgewiesen, wobei der fragende Mensch sich vor jeder kausalen Bestimmtheit im Horizont seiner auf Möglichkeiten angelegten Fragen entwirft. Insofern – hermeneutisch also, nicht normativ, schon gar nicht zeitlich – bestünde, mit Gadamer, ein Primat der Frage als Öffnung des Zirkels, der nicht des Teufels ist. Diese methodisch-immanente Korrelation ist nötig, weil das, was den fragenden Menschen als kulturelles Wesen unbedingt angehen könnte, nirgends anders als in der Vielfalt seiner Lebensformen zu finden ist.

Bleibe es dabei, wäre das jedoch reichlich untheologisch gedacht. Das hat auch Tillich so gesehen. Daher hätten wir andererseits eine zweite Ebene zu bedenken, die die *existentiell-transzendente* genannt sei. In ihr ist die erste Korrelation als Frage gegenüber dem, was uns tatsächlich unbedingt angeht (nicht nur angehen könnte), eingezeichnet. Zum Korrelat von humanen Fragen und Antworten der Immanenz gesellt sich daher die zu allem kritische, d.h. es bejahende oder verneinende Instanz, die allein der Glaube kennt: Gott. Und auf dieser Ebene ist es allerdings – gramma-

tisch – notwendig, gegen Gadamer, zu Teilen auch gegen Tillich und mit Jüngel die unbedingte Asymmetrie – mithin: die Unabhängigkeit der Antwort – festzuhalten. Was uns auch in diesem Sinn unbedingt angeht, wird man wenn nicht existential, so doch existentiell nennen müssen.

4.3 Gegen Ende: Eine Frage der Kultur?

Nun stehen die methodisch-immanente und die existentiell-transzendente Ebene nicht einfach additiv zueinander, und auch der nochmalige Verweis auf deren korrelativen Bezug genügt kaum; denn die zweite dieser beiden Korrelationen gibt es gar nicht per se – sie ist nur „im Modus der Inanspruchnahme“²⁷, ein Ereignis also.²⁸ Offenbarung nennt es nicht nur Tillich, eine Offenbarung aber von etwas, das nicht schon immer im Verborgenen schlummerte und nun plötzlich sichtbar würde, sondern das gar nicht anders ist als im unverfügbaren Sich-Offenbaren; es gibt es nicht – es stellt sich ein. Diejenige Macht, die auf diese Weise ist, ist die Sprache: Worte sind nicht ‚da‘, sondern sie sind, indem sie anreden.

Während das methodisch-immanente Korrelat den schlichten Umstand einzufangen versucht, dass Menschen nicht jenseits ihrer Kultur leben und daher Worte nicht vollkommen bezugslos „senkrecht von oben“ über uns herfallen, hält die existentiell-transzendente Korrelation fest, dass die kulturellen Antworten unseres auch religiösen Überlieferungszusammenhangs einer Qualifizierung bedürfen, die zwischen alt und neu, zwischen dem, was vergeht, und dem, was Bestand hat, unterscheidet. Während es für den, der von Gott nichts weiß, nur die erste Art der Korrelation gibt, stellen sich für den, der sich – in aller Anfechtung, bei allem ebenso gerechtfertigten Zweifel – *coram Deo* versteht, die als unbedingt angehend qualifizierten Antworten der Immanenz als unverfügbar in dem Sinne heraus, dass sie dem Dual von Mensch und Kultur entnommen werden. Nun aber nicht so, dass ‚Gott‘ ein Extra-Phänomen jenseits des sonst Akzeptablen bezeichnete, zumal Gott überhaupt kein Phänomen, keine Entität – zu Deutsch: ein Dingsda – ist. Weil Gott keine „reli-

27 So Dietrich Korsch in seinem Beitrag in diesem Band.

28 Ich gebe zu, dass der Begriff des Ereignisses zu oft zur bloßen Chiffre verharmlost wird. Die Zeiten des Selbstverständlichen des „Ereignisses“ sind – in doppeltem Sinn – vorüber. Als hilfreich für ein besseres Verständnis dieser Figur könnten sich Alain Badiou's programmatische Bemühungen um deren Rückgewinnung erweisen (A. Badiou, Paulus, a.a.O. [Anm. 13], bes. Kap. 5 und 6).

giöse Zutat zur Welt“ abgibt²⁹, aber sich unbedingt auf sie als seine Schöpfung bezieht, lässt er uns alle Phänomene anders sehen: nicht neue Supplemente der Immanenz, sondern das Immanente absolut neu. Und sofern wir Menschen ‚immanent‘ sind (aber nicht ‚unbedingt‘ bleiben), gehören wir selbst zu diesem neu Gesehenen, weil Gott als Ereignis der Sprache nicht nur Antwort ist, sondern uns selbst – in unserer Fraglichkeit – zur Frage wird.³⁰

Deshalb kann einer Theologie der Kultur nicht nur dieses oder jenes, sondern *alles* zum Gegenstand werden – das aber in einer Zeit, in der nicht nur die Selbstverständlichkeit vormaliger Antworten vergangen ist, sondern selbst die ihnen vorausliegenden Fragen zu erodieren beginnen. Eben dies ist das Phänomen, auf welches Tillichs Methode der Korrelation und wohl auch Gadammers Dialektik von Frage und Antwort reagieren, um in einer Kultur der Frage das Fragen nicht sein zu lassen. Tut man es dennoch, dann hoffentlich nur mit den allerbesten Gründen – dann nämlich, wenn sich das ‚Selbstverständliche‘ ganz neu einzustellen vermag; Bultmann nannte dies „die eschatologische Situation“, der Glaube nennt es – Freude.

29 G. Ebeling, Vom Gebet. Predigten über das Unser-Vater, Tübingen 1963, 91.

30 Vgl. E. Fuchs, Was ist existentielle Interpretation? A, in: Ders., Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, a.a.O. (Anm. 21), 65-90. 68. 70. Dazu W. Harnisch, Freude an der Liebe. Skizze zu einem Portrait des Theologen Ernst Fuchs, in: Berliner Theologische Zeitschrift 4, 1987, 252-268, bes. 259 f.